polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

Nr. 5 2000

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-04-8

erkenntnisquellen

David P. Lawrence
Zu Abhinavaguptas Offenbarungstheorie

Aharon Shear-Yashuv
Talmudische Gedanken über die »Erkenntnisse der Glaubenslehren«

Jakób Stuchlik
Tod und Geburt der Philosophie in einer spirituellen Praxis des Buddhismus

Manfred B. Steger
Führt spirituelle Selbsterfahrung zu mehr Mitgefühl in politischen Ansichten?

Hans Schelkshorn
In eigener Sache. Zum Konflikt zwischen Österreich und der Europäischen Union

Jay L. Garfield
Zeitlichkeit und Andersheit. Dimensionen hermeneutischer Distanz

Shin-Ja Kim
Dasan Jeongs Theorie der Natur des Menschen

SONDERDRUCK

6
DAVID P. LAWRENCE
Zu Abhinavaguptas Offenbarungstheorie

19
AHARON SHEAR-YASHUV
Talmudische Gedanken über die »Erkenntnisse der Glaubenslehren«

26
JAKÓB STUCHLIK
Tod und Geburt der Philosophie in einer spirituellen Praxis des Buddhismus

31
MANFRED B. STEGER
Führt spirituelle Selbsterfahrung zu mehr Mitgefühl in politischen Ansichten?

4

thema erkenntnisquellen

forum

36
HANS SCHELKSHORN
In eigener Sache.
Zum Konflikt zwischen Österreich und der Europäischen Union

42
JAY L. GARFIELD
Zeitlichkeit und Andersheit.
Dimensionen hermeneutischer Distanz

62
SHIN-JA KIM
Dasan Jeongs Theorie der Natur des Menschen

75
LOUIS VILLORO
Über Konsensdemokratie
Zu einigen Ideen Kwasi Wiredus

bücher & medien

80
URSULA BAATZ
Tibetischer Buddhismus.
oder: Gibt es einen Ausweg aus Shangri-La?
zu drei Tibet-Büchern der letzten Zeit

82
WOLFGANG TOMASCHITZ
zu R. Elberfeld: Kitaro Nishida

84
NAUSIKAA SCHIRILLA
zu E. Gutiérrez Rodríguez: Intellektuelle Migrantinnen

86
GÜNTHER MAHR
zu V. Flores García: El lugar que da veridad

88
F. OCHIENG-ODHIAMBO
zu S. O. Imbo: An Introduction to African Philosophy

90
URSULA BAATZ
zu K. Baier: Yoga auf dem Weg nach Westen

92
tips

David Peter Lawrence

Zu Abhinavaguptas Offenbarungstheorie

Übersetzung: Michael Shorny

DAVID PETER LAWRENCE lehrt an der *Division of Humanities* der *Hong Kong University of Science and Technology.*

1. EINLEITUNG

Die Schriften des kaschmirischen Denkers Abhinavagupta (10.–11. Jhd.) über das monistische System des Trika Śaiva bieten einer hervorragende Illustration für die tief ineinandergeflochtenen Beziehungen der Phänomene, die wir als Philosophie und Religion kategorisieren. In früheren Arbeiten habe ich diese Beziehung in der philosophischen Theologie der Pratyabhijñā sowohl von Abhinavagupta als auch von dessen Vorgänger Utpaladeva untersucht. Die beiden versuchen ihre Diskurse allgemein verständlich zu machen, indem sie sie gemäß der im Hinduismus weitgehend akzeptierten Standards für eine öffentlich nachvollziehbare Argumentation gestalten. Dabei handelt es sich um die 16 philosophische Diskussionen betreffenden Nyāya-Kategorien, besonders jene, die »Schließen für (die Überzeugung von) Andere(n)« *(parārthānumāna)* genannt wird. Gleichzeitig suchen die Autoren ihren Diskurs als eine erkenntnishaft internalisierte Form des tantrischen Rituals zu »kodieren« oder »einzurahmen«, Rituale, die Adepten zur Befreiung führen, indem sie den monistischen Śaiva-Mythos in ihrer Praxis nachvollziehen. Ich charakterisierte den Pratyabhijñā-Diskurs in seiner religiös-philosophischen Ambivalenz als »tantrische Argumentation« *[tantric argument]*.[1]

Im zentralen denkerischen Moment von Utpaladevas und Abhinavaguptas Pratyabhijñā-System wird der kosmogonisches Mythos von Śiva, der das Universum durch Śakti emaniert als Seine Selbst-Erkenntnis *(ahampratyavamarśa)* erklärt. Gleichzeitig identifizieren sie Śivas Selbsterkenntnis/Śakti mit einem Konzept[2] ei-

Ich danke Pt. Hemendra Nath CHAKRAVARTY (Varanasi) und Prof. Srinarayan MISHRA (Banaras Hindu University) für ihre Hilfe, einige der Schwierigkeiten in Abhinavaguptas *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* während meines Forschungsaufenthaltes in Varanasi im Juni 2000 zu entwirren. Mein Dank gilt auch der *Hong Kong University of Science and Technology* für einen diese Reise finanzierenden Direct Allocation Grant.

[1] Siehe: *»Tantric Argument: The Transfiguration of Philosophical Discourse in the Pratyabhijñā System of Utpaladeva and Abhinavagupta«* in: *Philosophy East and West* 46 (1996): S. 165–204; und die elaboriertere Untersuchung in *Rediscovering God with Transcendental Argument: A Contemporary Interpretation of Monistic Kashmiri Śaiva Philosophy*, SUNY Series *Toward a Comparative Philosophy of Religions*, ed. Paul J. GRIFFITHS and Laurie L. PATTON (Albany: State University of New York Press, 1999), besonders S. 35–65 und S. 85–106.

[2] Utpaladevas und Abhinavaguptas Theorien fußen auf die frühere Identifikation von Śakti mit Höchster Sprache durch Utpaladevas Lehrer Somānanda. S. *Rediscovering God*, S. 88–89 und 210 Anm. 15–16. Die Śaivas verstehen *parāvāk* als die höchste Sprachebene, über Bhartṛharis *paśyantī* und homolog einer der Ebenen in ihrer Trika Kosmologie. Vermutlich hat Bhartṛhari keine *parā*-Ebene anzugeben beabsichtigt, üblicherweise bezeichnet er die höchste Sprachebene als *śabdabrahman*, als Absolutes Wort. Vgl. Gaurināth ŚĀSTRĪ: *The Philosophy of Word and Meaning: Some Indian Approaches with Special Reference to the Philosophy of Bhartṛhari*, Calcutta Sanskrit College Research Series, no. 5 (Calcutta: Sanskrit College, 1959)

ner metaphysischen Essenz der Schrift *[scripture]*: Höchste Sprache, *[Supreme Speech] (parāvāk)*, vom Sprachphilosophen Bhartṛhari hergeleitet. Śiva emaniert, indem er Seine Sprache/Selbsterkenntnis fragmentiert als unterschiedliche Akte sprachlichen Urteilens oder Begreifens (*vimarśa* als das Wesen von *prakāśa*, »Bewußtsein«), die in idealistischer Weise alle Sachverhalte, die von Geschöpfen erfahren werden, konstituiert.

In einer Abwandlung und Weiterentwicklung von Bhartṛharis Ideen der sprachlichen Natur von Erfahrung formulieren die Pratyabhijñā-Denker »transzendentale« Argumente um zu zeigen, daß Śivas Selbsterkenntnis durch dessen immanente Modalitäten allen erkenntnistheoretischen und ontologischen Sachverhalten zugrunde liegt und diese konstituiert. In meinen früheren Arbeiten versuchte ich, die Pratyabhijñā Metaphysik von Gottes Selbsterkenntnis in ihren Unterschieden von und Ähnlichkeiten zu einer christlich-philosophischen Logostheologie dialogisch zu rekonstruieren. Ich verglich die erkenntnistheoretischen Argumente bezüglich *vimarśa* mit einerseits der hermeneutischen Theorie von Wahrheit als Entbergung *(aletheia)*, wie von Heidegger vorgestellt und in späteren Hermeneutiken weiterentwickelt und andererseits mit den transzendentalen Argumenten für einen interpretativen Realismus bei Philosophen wie etwa Charles Pierce, Donald Davidson oder Karl-Otto Apel.

Gerade der radikal transzendentale Charakter der philosophischen Untersuchungen der Śaivas machen ihren soteriologischen Wert aus: Das Ausweisen der Notwendigkeit und Allgegenwärtigkeit von Śivas Selbsterkenntnis verhilft dem Schüler, daran voll teilzuhaben. Im Pratyabhijñā Diskurs wird die Kosmogonie rituell neuverwirklicht, indem die emanierte Vielfalt auf Gott zurückgeführt wird.[3]

Utpaladeva und Abhinavagupta haben die monistische Śaiva-Metaphysik der göttlichen Selbsterkenntnis/Höchsten Sprache in verschiedenen Bereichen von Erkenntnistheorie, Ontologie und Ästhetik ausgearbeitet. Relevant für das Thema der Beziehung von Philosophie und Religion ist auch Abhinavaguptas Theorie des Ausdrucks der Höchsten Sprache in konkreten Schrifttraditionen. Diese Schrifttheorie ist auch im Lichte neuerer Bemühungen der komparativen Forschung über Schrift, Kanon und Offenbarung von Interesse.[4] Dieser Beitrag präsentiert und reflektiert meine jüngere Forschung zu diesem Thema.

Mein Hauptaugenmerk gilt Abhinavaguptas Diskussion von *āgama*, »Schrifttradition«[5] als *pramāṇa* »Erkenntnismittel« in seinem Kommentar zu *Īśvarapratyabhijñā* und in seinen Texten *Tantrāloka* und *Tantrasāra*.[6]

In Miram Leverings Essay-Band »Rethinking Scripture« finden sich grundlegende Aufsätze wie Wilfred Cantwell Smith: *»The Study of Religion and the Study of the Bible«* S. 18–28, und *»Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World«*, S. 29–57; oder Thomas B. Coburn: *»›Scripture‹ in India: Towards a Typology of the Word in Hindu Life«*, S. 102–128. Weitere wichtige Studien dazu: Jonathan Z. Smith, *»Sacred Persistence: Toward a Redescription of Canon«* in: *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), S. 36–52; Wendy Doniger O'Flaherty (Hg.): *The Critical Study of Sacred Texts* (Berkeley: Graduate Theological Union, 1979); Jeffrey R. Timm (Hg.): *Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia* (Albany: State University of New York Press, 1992); Laurie L. Patton (Hg.): *Authority, Anxiety, and Canon: Essays in Vedic Interpretation*, SUNY Series in Hindu Studies, ed. Wendy Doniger (Albany: State University of New York Press, 1994); und David Carpenter: *Revelation, History, and the Dialogue of Religions: A Study of Bhartrhari and Bonaventure* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995).

[3] Das Pratyabhijñā-System formuliert gerade die narrative »Syntax« des monistischen Śaiva-Mythos und -Rituals. Vgl. *Rediscovering God*, S. 133–154.

[4] Miriam Levering (Hg.): *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective,* Albany: State University of New York Press, 1989.

[5] Der Begriff *āgama* ist in semantischer Hinsicht reichlich vieldeutig: Er kann bestimmte Werke der Śaiva oder Śākta Schriften bezeichnen, aber auch jede andere Sammlung von geschriebenen oder mündlichen Überlieferungen, Veda eingeschlossen, und sogar eine sehr breite Auslegung von »Tradition«. Ich benütze häufig die Umschreibung »Schrifttradition«, um die Bedeutung von sowohl Tradition *als* Schrift als auch Schrift *als* Tradition einzufangen. M. Levering (*Introduction* in *Rethinking Scripture*, S. 11–13) formuliert sechs Polaritäten, die in der Vielfalt der Schriften der Weltreligionen beobachtbar seien: Form/Vieldeutigkeit *(fluidity)*; Mündlichkeit/Schriftlichkeit; Gebundenheit/Offenheit; leitend *(»vectoring«)*/geleitet; kosmischer Status/Kontingenz und Normativität/Auswahl und Wiederholung. Ich denke, daß alle diese Polaritäten zum Bedeutungsfeld des Begriffs *āgama* in den Hindu-Traditionen gehört, was aber nicht bedeutet, daß jeder oder jede bei der Verwendung des Begriffs all diese Polaritäten im Sinn hat. Abhinavaguptas Verständnis von *āgama* (der Gegenstand dieses Artikels) ist bemerkenswert breit. Andere Schriftkategorien im Hinduismus sind etwa Veda, *śruti*, *smṛti*, Purāṇa und *tantra*. Vgl. Thomas B. Coburn: *»›Scripture‹ in India: Towards a Typology of the Word in Hindu Life«*, in: Levering: *Rethinking Scripture*, S. 102–128.

[6] Ich beziehe mich hier vor allem auf Teile aus: IPV: *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta, Doctrine of Divine Recognition: Sanskrit text with Bhāskarī*, 2 vols., ed. K. A. Subramania Iyer & K. C. Pandey (Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1986), 2.3.1–2, 2:68–91;

Fortsetzung auf Seite 8

Śiva, 12. Jhd., Südindien

2. Schrift in ihrem ursprünglichen metaphyischen Wesen und ihren Manifestationen

Hindu Traditionen haben – ähnlich den Monotheismen des Nahen Ostens und des Westens – der Schrift das zugeschrieben, was Miriam Levering mehrfach einen *»kosmischen Status«* nennt.[8] Abhinvagupta folgt orthodox Brahmanischen Ideen – wie jene des Mīmāṁsā und des Vyākāraṇa – wonach Schrift ohne menschlicher Autorenschaft *(apauruṣeya)* und anfanglos *(anādi)* ist.[9] Freilich versteht er den kosmischen Status der Schrift hauptsächlich im Sinne des monistischen Śaiva-Mythos und dessen Metaphysik.[10] Schrifttraditionen sind für Abhinavagupta Ausdruck von Śivas Höchster Sprache/Selbsterkenntnis. Sie sind als »immanente« oder *»a priori«* Aspekte von Erkenntnis direkt zugänglich. Gleichzeitig sind sie manifest in ihren gewohnten kulturellen Formen, wie dem mündlichen oder dem geschrieben Kanon und den Zeugnissen von autoritativen Menschen *(āptavākya)*.[11]

Abhinavagupta bietet zweierlei Grunddefinitionen von *āgama*, beide enthalten sowohl immanente als auch externe/kulturelle Aspekte. Erstens definiert Abhinavagupta Schrift als eine immanente Modalität von Śivas Selbsterkenntnis in menschlicher Erfahrung – *vimarśa*, erkenntnishaftes Urteilen oder Begreifen. Schrift ist nichts anderes als solche Urteile, die sehr fest geglaubt oder für sicher *(dṛḍhīya)* gehalten werden:

»Das was Schrift (āgama) *genannt wird ist eine innere Versprachlichung und hat die Natur eines sehr bestimmten Urteilens* (dṛḍhīyastamavimarā a). *Es ist nichts anderes als das immanente Handeln Gottes, dessen Wesen Bewußtsein ist.* [...] *Etwas ist – wie immer es beurteilt* (āmṛṣā a) *wird – seiend durch diese [Schrift].«*[12]

Solches Urteil ist *āgama* im primären Sinne. Eine äußerliche *»Sammlung von Wörtern, die das Urteilen erleichtern und hervorbringen, ist* āgama *in einem sekundären Sinne.«*[13] Solch eine Sammlung von Wörtern ist deshalb ein *pramāṇa*, ein Erkenntnismittel.[14]

Abhinavaguptas zweite Definition von *āgama* drückt eine ähnliche Bedeutung eines starken Fürwahrhaltens aus, bezieht sich aber nicht auf die Pratabhijñā-Theorie von Erkenntnis. Diese Definition setzt *āgama* gleich mit *prasiddhi*, wörtlich »gut festgelegt« *[well established]*. Rainiero Gnoli übersetzt, indem er sich auf die innewohnende Bedeutung bezieht, den Begriff als *»una certezza a priori«*.[16] Abhinavagupta bezieht diesen Aspekt von *prasiddhi* auf dessen metaphysischen Ursprung: »Prasiddhi *ist eine Überzeugung* (pratīti), *mit der Natur der Versprachlichung, die ohne irgendwelche Zweifel entsteht. Es ist das Wesen des Erkennenden [pramātṛ]. Wenn es das* [prasiddhi] *gibt, hat er* [der Erkennende] *keinen Zweifel, denn* [prasiddhi] *entsteht aus sich selbst*

(Fortsetzung Fn. 6:) IPVV: *The Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī by Abhinavagupta*, 3 vols., ed. Madhusudan KAUL Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies (Reprint, Delhi: Akay Book Corporation, 1987), 2.3.1–2, 3:71–107; TA: *The Tantrāloka of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha*, 8 vols., ed. Madhusudan KAUL Shastri & Mukunda RAM Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies, republication, ed. R. C. DWIVEDI & Navjivan RASTOGI (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), 35–37, 8:3645–3718; und TS: *The Tantrasāra of Abhinavagupta*, ed. Mukunda RAM Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies, no. 17 (reprint, Delhi: Bani Prakashan, 1982), 21, 193–197.

[8] LEVERING, *»Introduction«*, S. 13.

[9] IPVV 2.3.1–2, 3:92, 97-99

[10] Er sieht freilich eher die Trika oder Kula *āgamas* als die Veden für protoypisch an. Zu seinem Verständnis der Schriftenvielfalt weiter unten.

[11] IPVV 2.3.1–2, 3:102

[12] IPV 2.3.1–2, 2:84–85

[13] IPVV 2.3.1–2, 3:84

[14] IPV 2.3.1–2, 2:86

[15] TA 35.1–2, 8:3645–3646

[16] *Abhinavagupta, Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka)*, Übers. Raniero GNOLI (Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980), 35.1–2, 762.

[d.h. ist selbst-evident]. *Denn* [prasiddhi] *ist der allwissende Śiva.«*[17]

Eine andere übliche und für Abhinavagupta wichtige Bedeutung des Begriffs *prasiddhi* ist »öffentliches Wissen«. Die folgende Passage führt diese äußerliche/kulturelle Form von *prasiddhi* auf ihre Wurzeln zurück: *»Auf der Suche nach einem immer früheren bewegenden Prinzip ist es zweifellos evident, daß in ältester Zeit* prasiddhi *einem Einzelnen eignete, der allwissend durch Sich selbst war* [d.h. keinerlei äußerer Erkenntnismittel bedurfte] [...] *Dieser ist Bhairava, der höchste Herr, geschmückt mit hunderten* prasiddhis, *die Freuden und Befreiungen bewirken und der ist das Wesen des erkenntnishaften Begreifens* (vimarā a, recognitive apprehensions), *das jene* [prasiddhis] *hervorbringt. So ist* prasiddhi *in verschiedene Aspekte zerteilt und verteilt worden auf sowohl mündliche Überlieferungen als auch auf geschriebene Texte. Auf diese Weise ruft* [prasiddhi] *die verschiedenen Praktiken der Menschheit hervor.«*[18]

Im 36. Kapitel des Tantrāloka gibt Abhinava die Erzählung wieder, wonach Śiva als Bhairava ursprünglich die Schriften Śakti als Bhairavī verliehen habe und durch sie weiter an Götter, Lehrer, Traditionen und Untertraditionen.[19]

3. *Schrifttraditionen als Erkenntnisgrund*

Abhinavagupta führt eine Reihe von Überlegungen an, um zu zeigen, daß Schrifttraditionen letztlich die Rechtfertigungsgründe aller Erkenntnis sind. Diese Überlegungen können als eine Erweiterung jener Pratabhijñā-Argumente bezüglich *vimarśa* verstanden werden, die Śivas Selbsterkenntnis/Höchste Sprache als die Wirklichkeit, die aller menschlicher Erfahrung zugrunde liegt, enthüllt. Für Abhinavagupta werden Wahrheitsbehauptungen nicht aufgrund einer Korrespondenz mit einer objektiven Wirklichkeit getroffen, sondern sind idealistisch hevorgebrachte Sachverhalte innerhalb von sprachlichen Urteilen.

In einer früheren Arbeit habe ich die Pratyabhijñā-Argumente bzgl. *vimarśa* mit den hermeneutischen Theorien von Wahrheit als Entbergung *(aletheia)* verglichen.[20] Die Śaivas unterscheiden sich von Heidegger und dem hermeneutischen Mainstream durch ihre Auffassung von Entbergung als von göttlicher Subjektivität hervorgebracht – eine Ansicht, die sie eher in die Nähe christlicher philosophischer Logos-Theologie stellt.[21] Ebenso unterscheiden sie sich durch ihrer Betonung der *a priori*

Śakti Devi, 8. Jhd., Himachal Pradesh

[17] TA 35.19–20, 8:3657

[18] TA 35.11–12, 14–15, 8:3652–3654

[19] Vgl. TA 36, 8:3671–3680. In TA 36.1, 8:3671 gibt Abhinava dafür Quellen an wie *Siddhayogeśvarīmata* und seinen Guru – wahrscheinlich Śambunātha.

[20] Vgl. die Diskussion der *vimarśa*-Argumente in *Rediscovering God*, S. 115–122. Dort bespreche ich auch den Hintergrund dazu bei Bhartṛhari. Eine brauchbare Studie zu Wahrheit als Entbergung ist James J. DiCenso: *Hermeneutics and the Disclosure of Truth: A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1990). Bemerkenswert auch David Tracy: *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad Publishing Co., 1975); und *»The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Post-Modernity,«* Theological Studies 50 (1989): 548–570. Tracy interpretiert Entbergung als »Manifestation« und die Antwort darauf als Glaube, den ermit Erkenntnis *[recognition]* gleichsetzt. In gewisser Weise analog zu Abhinavaguptas Schriftverständnis in der Breite ihrer kultureller Aspekte ist Tracys Auffassung der Klassik, die religiöse und nicht-religiöse, elitäre und populäre Formen, sogar die exemplarischer Personen annehmen kann. Vgl. für eine der »Entbergungs-Theorie« entgegengesetzten Diskussion David Carpenter, (1995, s. Marginalie S. 7) S. 194–199.

[21] Während Heidegger sich des Hintergrundes seiner Theorie in der christlichen Logostheologie (gemeinsam mit dem vorsokratischen Denken und dem Platonismus) bewußt war, wies er die metaphysischen Postulate zurück und er war tatsächlich notorisch ambivalent, was Kontingenz vs. Nicht-Kontigenz der Entbergung des Seins betrifft. Heideggers Erben in der Theologie von Karl Rahner über Paul Tillich bis John Macquarrie und David Tracy haben dann in geistreicher Weise den Logos wiedergewonnen.

»But Āgama is the inner ... activity of the Lord, who is essentially nothing else than pure consciousness (cit). ... It is the very life of other means of knowledge, such as direct perception.«
IPV 2.3.1-2, zit. nach K. C. Pandey, S. 145

Gründe von Erkenntnis. Im Westen hat die Beachtung historischer Determinanten von Wissen im großen und ganzen Spekulationen über platonische oder kantische Kategorien ersetzt. Abhinavaguptas Theorie von *āgama* zeigt von sich aus eine größere Analogie zu hermeneutischen Theorien als andere *vimarśa* Argumente, insoferne sie metaphysische und *a priori* Überlegungen ergänzen um die Beachtung der Bedeutung von schriftlicher und mündlicher Überlieferung für die Bestimmung von »Vorwissen«.

Ich hoffe, daß diese meine Ausführungen meine früheren Interpretationen der *vimarśa* Argumente brauchbar erweitern. Im allerersten Vers der drei Kapitel des Tantrāloka, die sich mit *āgama* befassen, verkündet Abhinavagupta dessen Bedeutung für unser Leben: »*Alle Praktiken, wie von alters her überliefert, gründen auf* prasiddhi*, von dem erklärt wird, daß es sich dabei um* āgama *handelt.*«[22] Niemand lernt alle grundlegenden Annahmen über die Welt durch direkte Wahrnehmung oder durch Schließen. Abhinavagupta argumentiert, daß sogar jene Philosophieschulen Indiens, die *āgama* als ein Erkenntnismittel zurückweisen, wie etwa die Buddhisten oder die Materialisten, dennoch von *āgama* in Form von Zeugnissen der Autoritäten *(āptavākya)* abhängen.[23]

Abhinavagupta möchte nicht *āgama* bloß mit anderen, geltenden Erkenntnismitteln gleichstellen. Er behauptet, daß *āgama* das Leben *(jīvita)* von direkter Wahrnehmung und Schließen ausmacht.[24] Nach Abhinava wird Wahrnehmung durch eine Verminderung der Vollendung *(pūrṇatva)* des Wissens, das durch die Schrift entborgen wird, hervorgebracht, *āgama* besteht in dem erkenntnishaften Begreifen *(vimarśa)* der Dinge als im Wesen eins mit demselben universalen, undifferenzierten *vimarśa*. Direkte Wahrnehmung ist das Erfassen eines bestimmten Gegenstandes – wie etwa der Farbe Blau – als Inhalt des zusammengezogenen Bewußtseins, das ein individuelles Subjekt ausmacht.[25]

Wie bei anderen *vimarśa*-Argumenten, denkt Abhinavagupta *āgama* als das subtile sprachliche Wesen von Wahrnehmungserfahrungen. Er führt dieses Konzept an, um zu erklären, wie sich gewöhnliche Sprache auf Gegenstände von Wahrnehmungserfahrungen bezieht. Abhinava erklärt so den Spracherwerb im Sinne von *āgama* als *prasiddhi*. Man lernt die Bedeutung von Wörtern durch *prasiddhi*s, wie sie in Kulturwerken wie den Purāṇas oder den Itihāsas artikuliert werden, oder aber man lernt sie durch Definitionen, die ein bestimmtes Wort durch *prasiddhi*s, die andere Wörter betreffen, erklären.[26] Abhinavagupta argumentiert für die Zusammengehörigkeit von *prasiddhi* und Wahrnehmung aufgrund der subtilen interpretativen Prozesse, die im Verhalten von Kindern beobachtbar sind, was heute normalerweise als Instinkt be-

[22] TA 35.1-2, 8:3645–3646 [23] IPVV 2.3.1–2, 3:84 [24] IPVV 2.3.1–2, 3:84; IPV 2.3.1-2, 2:84-85

[25] IPVV 2.3.1–2, 3:92. Diese Diskussion bezieht sich auf die Theorie der Buddhistischen Logik bzgl. der Erkenntnisse von Allgemeinem *(sāmānya)* und von Besonderem *(svalakṣaṇa)*. Die Buddhisten meinen, daß zuerst uninterpretierte Wahrnehmungen von Besonderem kommen und dann die Universalien später durch sprachliche Interpretation zusammengesetzt werden. Einige Vyākarraṇa Ideen weiterentwickelnd behaupten die Śaivas, daß unsere ursprünglichen Wahrnehmungen intrinsisch sprachliche Erkenntnisse von Universalien sind, und daß später Besonderes als Kombinationen von Universalien zusammengesetzt werden. Das vorangehende reflektiert näher die höhere *vimarśa*-Ebene. Vgl. *Rediscovering God*, S. 119–120. Ebenso relevant sind die Diskussionen der Śaivas zu Relation *(sambandha)* als eine Charakterisierung der ersten ontologischen Erkenntnisgegenstände, ebd., S. 127–138. Vgl. *Pātañjalayogadarśanam*, hg. v. Srinarayan Mishra (Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1981) 1.7, S. 28–35 und 1.49, S.127–129. Nach dem Yoga erkennen Wahrnehmungen Gegenstände als Besonderes *(viśeṣa)*, während *āgama* und logischer Schluß Gegenstände als Allgemeines *(sāmānya)* erkennen.

[26] IPVV 2.3.1–2, 3:104. Vgl. die Diskussion zu kindlichem Spracherwerb nach *vimarśa*-Argumentation in *Rediscovering God*, S. 118

zeichnet wird: Aufgrund von *prasiddhi* wissen Kinder, daß sie sich von Milch ernähren müssen.[27]

Abhinavagupta behauptet, ganz Bhartṛhari folgend, die Abhängigkeit des Verstandesgebrauchs *(tarka, nyāya, anumāna)* von Schrifttradition. Beide betonen die Notwendigkeit sich auf *āgama* zu beziehen, wann immer eine verlässliche Induktion formuliert wird.[28] Man könnte ihr Konzept grob mit Steve Kuhns Paradigmentheorie als Modell für Forschung und Theoriebildung vergleichen. Weil Abhinavas Bemerkungen dazu nur kurz sind, komme ich zunächst zu Bhartṛhari.

Der kritisiert ein von Schrift unabhängiges Denken als »trocken« *(śuṣka)*: *»Das wird trockenes Denken genannt, das nicht die Macht der Sprache nützt, sondern bloß der Feststellung ob Gegenstände gemeinsame Qualitäten haben oder nicht [dient]. Weil solches [Denken] jeden* āgama *verletzt, ist es unbegründet.«*[29]

Das Problem solchen Denkens ist, daß sich die verschiedenen Eigenschaften und ursächlichen Relationen in unterschiedlichen Kontexten verändern. Manchmal ist Wasser kalt, manchmal heiß, manchmal verbrennt Feuer bestimmte Substanzen, manchmal nicht.[30] Jemand, der sich auf das Denken ohne *āgama* verläßt, *»ist wie ein Blinder, der ohne Führer, der Augen hat, über einen Bergpfad eilt. Nachdem er einen Teil des Pfades mit den Händen tastend begriffen hat, quert er ihn schließlich. Darauf vertrauend, glaubt er, daß die anderen [Teile des Pfads] ähnlich sind. So stürzt er schließlich in den Tod.«*[31]

Abhinavagupta verweist uns auf die beiden Beobachtungstypen, die bei der Formulierung von Induktionen eine Rolle spielen: *anvaya*, »Kopräsenz« und *vyatireka*, »Exklusion«. Nehmen wir zum Beispiel jene Induktion wonach wo immer es Rauch gibt, auch Feuer sein muß: Die *anyaya*-Beobachtung ist jene, daß bei der Vorhandenheit von Rauch auch Feuer vorhanden ist. Die *vyatireka* Variante ist, daß wo kein Rauch vorhanden ist, auch das Feuer fehlen muß.[32] Abhinavagupta behauptet nun, man sei im Verständnis von *anvaya* und *vyatireka* von *prasiddhi* abhängig. Ohne *prasiddhi* gäbe es keine Einschränkungen, wie man Besonderes zusammenbringen sollte.[33] Bei Induktionen, sogar bei so simplen wie jene von der Zusammengehörigkeit von Rauch und Feuer, sind wir vollständig abhängig von Daten und grundlegenden Formen, in welchen diese Daten organisiert sind und die wir von der kollektiven Weisheit der Kulturtraditionen erhalten haben. Im Lichte von Abhinavas oben diskutierter allge-

»Das wird trockenes Denken genannt, das nicht die Macht der Sprache nützt, sondern bloß der Feststellung ob Gegenstände gemeinsame Qualitäten haben oder nicht [dient]. Weil solches [Denken] jeden āgama *verletzt, ist es unbegründet.«*
BHARTṚHARI VP 1.129

[27] TA 35.3–11, 8:3647–3652. Abhinava bringt ein ähnliches Argument bezüglich der Neigung eines Erwachsenen zum Essen in TA 35.18–19, 8:3656. Der buddhistische Logiker Dharmottara spricht ebenso von der Wiedererkennung der Mutterbrust durch das Kind aufgrund von latenten Gedächtniseinprägungen in *Nyāyabindu of Acharya Dharmakīrti: With the Commentaries by Arya Vinitadeva and Dharmottara, and Dharmottara-Tika-Tippani*, hg. v. Dwarika DAS Shastri (Varanasi: Bauddha Bharati, 1985), 1.5, 27. Bhartṛhari ging sogar soweit, das instinktive Verhalten von Tieren als eine semantische Interpretation *(pratibhā)* von Schrifttradition *(āgama)* zu interpretieren. Vgl. *Vākyapadīya of Bhartṛhari, Kāṇḍa 2*, ed. K.A. Subramania IYER (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983) [in derFolge = VP] 2:146-151, 66–67.

[28] Induktion ist für das Sanskrit-Verständnis von Syllogismen unverzichtbar. Die meisten dieser Syllogismen beinhalten eine deduktive Zuordnung eines Prädikates *(sādhya)* zu einem Subjekt *(pakṣa)* aufgrund einer Ursache *(hetu)*. Das Standard-Beispiel ist der Schluß: Am Berg ist Feuer, weil es Rauch gibt. Der Schluß identifiziert eine Qualität im Subjekt – also Rauch – von dem induktiv der notwendige Zusammehang mit dem Prädikat gewußt wird. Die Induktion ist: Wo immer Rauch ist, gibt es auch Feuer.

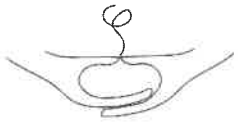
[29] *Vākyapadīya of Bhartṛhari*, Kāṇḍa 1, ed. K. A. Subramania IYER (Pune: Deccan College, 1966), 1.129, 209.

[30] Vgl. VP und VPV (Bhartṛharis eigene Vṛtti zu VP) 1.32, 88–90.

[31] VPV 1.42, 98–99

[32] Man beachte, daß die Induktion hier keinen Beweis verlangt, daß es kein Feuer gibt, wenn Rauch fehlt. Tatsächlich aber wurde in den klassischen indischen Philosophien gemeinhin angenommen, daß Feuer wohl auch ohne Rauch auftreten kann, z.B. im Falle eines rotglühenden Eisenballes.

[33] TA und TAV 35.2–3, 8:3646–3647. Ich danke Dr. Navijan RASTOGI, Prof. emer. an das Lucknow University, für eine Telephondiskussion zu diesen Versen.



meiner Erklärung von *prasiddhi* verstehen wir auch, denke ich, daß er damit auch eine Art eine Art innerer Möglichkeit *»zu wissen daß man einen Zusammenhang weiß«* im Sinne hat.[34]

Abhinavagupta folgt Bhartṛhari weiter auch darin, daß er die notorische Unabschließbarkeit von philosophischen Debatten als Beiweis für das Ungenügen eines sich nicht auf *āgama* berufenden Denkens sieht: *»[Ein vernünftiges Argument] ist stark im eigenen Haus [d.h. für jenen, der dieses Argument ins Treffen zieht], in der Perspektive aber eines anderen Argumentes, das von einem anderen Denker vorgebracht wird, zeigt es sich als schwächer. Daher gibt es bis heute kein Ende der Debatten* [...] *die sich durch das ganze* saṁsāra *ziehen.«*[35]

Um die Endlosigkeit solchen Denkens zu illustrieren, faßt Abhinava eine komplexe Debatte zwischen Naiyāyikas und Buddhisten bzgl. Ursache und Wirkung zusammen.[36]

Abhinavaguptas Unterordnung von Denken gemeinsam mit Wahrnehmung unter die Schrift sollte nicht als eine Art »Fundamentalismus« oder »Irrationalismus«, der den Sinn philosophischer Diskurse ausschlösse, mißverstanden werden.[37] Wie oben vorgebracht folgt die philosophische Theologie des Pratyabhijñā um ihre Behauptungen zur rechtfertigen den klassischen Nyāya-Standards scholastischer Debatten, wie etwa dem »Schließen für Andere«. Nur im Selbstverständnis des Trika ist Denken durch āgamische soteriologische Kategorien kodiert. Innerhalb von Abhinavaguptas System spiritueller Praxis ist Pratyabhijñā eine Übung im »reinen Denken« *(sattarka)*. *Sattarka* erhält seine Kraft, in dem sie Śivas Reine Weisheit *(śuddhavidyā)* verkörpert – ein kosmisches Prinzip, das zwischen Seiner Selbsterkenntnis/Höchster Sprache und dessen Fragmentierung in gewöhnlicher Erkenntnis vermittelt. Indem eine »Reinigung der Begriffe« *(vikalpasaṃskāra)* zustande gebracht wird, die den Schüler dazu führt, die Identität mit Śiva zu realisieren, wird der philosophische Diskurs im Wesen identisch mit *āgama*.[38]

»... One cognizes that which is to be abandoned and that which is to be pursued, that is, his essential nature, He becomes one with his own Self, which has the essential nature of Śiva, and is the supreme thing to be pursued; and becomes liberated while living.«

IPV 3.2, zit. nach LAWRENCE, *Rediscovering God*, S. 63

4. Die Vielfalt der Schrifttraditionen

Daß Abhinavagupta den Schriften einen – wie Levering sagt – kosmischen Status zuschreibt, hält ihn nicht von einer bemerkenswerten Wertschätzung des polar-gegensätzlichen Charakterters, der Kontingenz von Schrift ab, als einer »Offenheit« gegenüber der Vielfalt

[34] Das stimmt überein mit der ganzen Pratyabhijñā-Philosophie: Diese kennt verschiedene Erklärungsformen dafür, wie Śiva den Zusammenhang zwischen den Manifestationen der Dinge innerhalb Seiner Selbsterkenntnis erzeugt. Das kann die Form einer Relation zwischen Ursache und Wirkung oder der Relation zwischen etwas und dessen inhärenten Qualitäten annehmen. Als solche gründen sie jeweils Syllogismen, in dem sie die Gründe der Entstehung *(utpattihetu)* und des Wesens *(svabhāvahetu)* hervorbringen. Gemäß eines Schemas erzeugt Śiva diese Zusammengeordnetheiten durch seine innere Niyati »feste Ordnung« Śakti, z.B. IPV 2.3.1–2,2:84 und IPV 2.3.8,2:108. Das breitere ā ivaitische ontologische Schema erklärt die göttliche Selbsterkenntnis-Emanation der Dinge und ihrer Beziehungen als mytisch-rituelle Handlung *(kriyā)*. Gottes Handlungskraft *(kartṛtā, agency)* enthält innerhalb seiner die gesamte Schöpfungshandlung als auch deren Wirkungen *(kārya)*. (Vgl. *Rediscovering God*, 133–154). Eines der Themen in Īā varapratyabhijñā 2.4 ist die Reduzierung von *svabhāva hetu* auf *utpatti hetu* und letztendlich die Identifikation von letzterem mit Śivas *kartṛtā*. Obwohl uns dies über unsere Diskussion hinausführt, ist dennoch klar, daß *āgama* als inhärente *vimarśa/prasiddhi* letztlich eine Form der Höchsten Sprache/Selbsterkenntnis/Handlungskraft, die alle Zusammenhänge erzeugt, ist.

[35] IPVV 2.3.1–2, 3:95. Abhinavagupta zitiert zur Unterstützung VP 1.34, 90

[36] IPVV 2.3.1-2, 3:95. Ähnlich faßt Bhartṛhari in VPV 1.34, 90-92 die Debatte über die Nyāyatheorie, wonach eine Substanz von ihren Qualitäten verschieden ist, zusammen. Über Bhartṛharis Unterordnung des Denkens unter die Tradition vgl. CARPENTER (Fn. 20), S. 52–57. Man beachte Śaṅkaras ähnliche Argumente bezüglich der Unabschließbarkeit philosophischer Debatten in *The Brahmasūtra Śāṅkara Bhaṣya: With the Commentaries Bhāmatī, Kalpataru and Parimala*, 2 vols., ed. K. L. JOSHI (Delhi: Parimal Publications, 1987), 2.1.11, 2:448-449. Daß Śaṅkara hier Bhartṛhari folgt zeigt Wilhelm HALBFASS: *»Human Reason and Vedic Revelation in the Philosophy of Śaṅkara«* in *Studies in Kumārila and Śaṅkara*, (Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, 1983), S. 41-42.

[37] Noch sollte man Bhartṛharis Argumente für ein Primat der Schriften so mißverstehen.

des Kanon.[39] In dieser Hinsicht führt Abhinavagupata wieder Aspekte von Bhartṛharis Schrift-Theorie aus: Letzterer hat schon ein gewisses Maß von Vielfalt innerhalb der Kategorie von *āgama* eingeführt. Er erklärt, wie das Absolute Wort *(śabdabrahman)* seinen Ausdruck fand in den zahlreichen Büchern und Interpretationssträngen des Veda, den Smṛtis, den Hilfswissenschaften, den einander widersprechenden brahmanischen Philosophien[40]; und sogar eine Art von *āgama* durch die die Caṇḍalas Tugend von Sünde unterscheiden.[41] Von einer verwandten linguistischen Perspektive aus erklärt er im Detail die Polysemie der Wörter[42] und das Auftreten eines unkorrekten Sanskrit wie auch das von »korrupten« Nicht-Sanskrit-Sprachen.[43]

Seiner legendären Gelehrtheit gemäß entwickelt Abhinavagupta eine wesentlich breitere Sicht der Vielfalt der Schrifttraditionen. Während er seine eigene Theologie auf die Schriften des monistischen Śaiva gründet, billigt er den Kanon mitstreitender Hindu-Traditionen aber auch denen von nicht Hindu-Traditionen – Veda, dualistischer Śaiva-Siddhānta, Vaiṣṇava, Śāstras wie etwa Sāṁkhya, Yoga, Nyāya und Vyākaraṇa und Buddhismus und Jainismus eingeschlossen – den Status eines *āgama pramāṇa* zu.[44] Autoritäten des Svacchanda-Tantras zitierend behauptet er, daß die verschiedenen Schrifttraditionen von den fünf Mündern Sadāā ivas an eine Gruppe von fünf Brahmās weitergegeben wurden.[45] Ihr gemeinsames Erbe macht sie alle respektabel: *»Sāṃkhya, Yoga, Pāñcarātra und der Veda sollten nicht geschmäht werden. Denn sie alle, wie im Svacchanda Tantra festgestellt, stammen von Śiva ab.«*[46]

Wie oben erwähnt, charakterisiert Abhinavagupta die von Śiva weitergegebenen Schrifttraditionen mit dem brahmanischen Offenbarungsmodell als anfanglos *(anādi)* und ohne menschliche Autorenschaft *(apauruṣeya)*. In einer faszinierenden Diskussion versucht Abhinava zu zeigen, dass sich sogar die Lehren der großen Individuen, die religilöse und philosophische Schulen gegründet haben – wie etwa Buddha oder Kapila, dem Gründer des Sāṁkhya – von der selben ewigen und autorlosen Überlieferung herleiten:

»Es gibt keine bestimmte Person, die Buddha genannt wird ...«

IPV 2.3.1-2

»Es gibt keine bestimmte Person, die Buddha genannt wird. Vielmehr war er eine Person, die ein gefestigtes Verständnis (dṛdhavimarā a) *[von Lehren wie] Momenthaftigkeit usw. hatte, die er durch die Kraft seiner meditativen Übung* (bhāvanā) *erhielt. Der Guru, der ihm die Meditation über die Leere usw. lehrte, war der frühere Buddha. Und ein anderer [früherer Buddha lehrte] jenem [Meditation über die selben Lehren]. Weil es in solcher Nachfolge keine bestimmte Person gibt, die [die buddhistischen Lehren] verkündete, sind [solche Lehren] nichts anderes als Erkenntnis* (vimarā a)*, die dem höchsten Herrn eignet. Kapila, der durch Meditation die vierundzwanzig kosmischen Prinzipien [*tattva*, eine der zentralen Lehren des Sāṃkhya] verwirklichte, sollte in der selben Weise verstanden werden. Deshalb sind alle* āgamas *anfanglos. [...] Deshalb, obwohl der Buddha seine Lehren klar formuliert hat, schuf er nicht ihren Status als Erkenntnismittel* (pramāṇya)*. Wäre was er sagte autoritativ* (pramāṇaka) *ohne* prasiddhi*? Einzig* prasiddhi *ist* pramāṇa*. Es ist nur durch*

[39] LEVERING, »Introduction«, S. 12–13. In diesem und im folgenden Abschnitt entwickle ich Ideen weiter aus *»The Plurality and Contingency of Knowledge, and its Rectification according to the Pratyabhijñā«* in *Perspectives on Abhinavagupta*, ed. Navjivan RASTOGI and Meera RASTOGI (Delhi: Motilal Banarsidass, in Vorbereitung).

[40] VP und VPV 1.5–10, 22–39

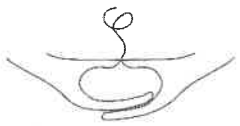
[41] VP 1.40, 97. Dieser Vers wird von Abhinavagupta zitiert int IPVV 2.3.1–2, 3:102

[42] VP 2.134–139, 63–64

[43] VP u. VPV, 1.139–147, 228–235. Zur Diversifizierung der Traditionen von Vyākaraṇa selbst s. VP und VPV 1.135, 221–223.

[44] Das Hauptthema in TA 35, 8:3645–3670 ist tatsächlich die »Zusammenkunft« oder die »Verbindung« *(melana)* der verschiedene *āgamas*. Abhinava beruft sich dabei auf Śambhunātha TA 35.44, 8:3670.

[45] TA 35.26-27, 8:3660 [46] TA 35.36, 8:3665.



»... this particular kind of the strongest determinate thought, āgama, which is so called because it makes the object known in every way ...«

IPV 2.3.1-2, zit. nach K. C. Pandey, S. 146

den Willen des Höchsten Herrn, daß sogar Buddha, Kapila und andere in Übereinstimmung mit diesem prasiddhi *gebracht wurden. Als solche sind sie Empfänger von Gnade und geben diese an andere weiter.«*[47]

Mit so einer offenen Konzeption von *āgama* ist Abhinavgupta konfrontiert mit dem Problem der Harmonisierung ihrer offenkundig widersprüchlichen Lehren. Er versucht dies, indem er sich einem kognitiven Perspektivismus und einer präskriptiven Situationalität zuwendet. Die Wahrnehmung der Farbe Blau hat nicht deren Wahrnehmung durch jemanden anderen zu Folge. Noch gibt jemandes Schluß von Rauch auf Feuer jemandem anderen dieselbe Erkenntnis. Nur bestimmte Personen in bestimmten Kontexten sind erwählt einen Schatz durch bestimmte Fügungen zu erhalten, durch *jyotiṣṭoma* in den Himmel zu kommen, und soweiter.[48] Nach Abhinava gilt für jede Schrift, daß sie *»ein [sicheres] Urteil nur bei Begabten hervorbringt, zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, bei zusammenwirkenden Faktoren usw.«*[49]

Während Erkenntnisperspektivismus und präskriptive Situationalität leichter verständlich sind, verlangt Abhinavaguptas Auslegung der Hindu-Kategorie »Begabung« *(adhikāra) [eligibility]* weitere Ausführungen: Er bezieht sich auf seine Grundüberlegungen zu *āgama*, wenn er »Begabung« als nichts anders als ein gefestigtes *vimarśa* oder starke Überzeugung *(prasiddhi, nirūḍhi, pratīti)* oder als festen Glauben *(āśvāsa, śraddhā)* definiert: *»Das definierende Hauptcharakteristikum für jemanden, der für dieses oder für jenes geeignet ist, ist nichts anderes als eine starke Überzeugung.«*[50] *»Der* [āgama] *für das in jemandes Herz starke Überzeugung entsteht, ist sein* [āgama].*«*[51] Weil der *Śūdra* nicht des Zweimalgeborenen gefestigtes *vimarśa* hinsichtlich der Aussagen über die Vorschriften zu *jyotiṣṭoma* hat, sind diese Aussagen für ihn kein pramāṇa.[52] Nur ein *āgama*, über das sich eine Person sicher (prasiddha) ist, ist für diesen ein Erkenntnismittel. Ein āgama für das eine Person keine Überzeugung hat, ist wie *»das Auge des Augenlosen«*.[53]

Nach Abhinavagupta divergieren die Lehren der verschiedenen Schrifttraditionen als Facetten einer größeren Tradition, nur insoferne sie den Gläubigen erlauben ein Vielzahl von weltlichen und spirituellen Zielen zu erreichen: *»Nur ein* āgama, *das sowohl den Weg des Handelns als auch des Nichthandelns umfaßt, ist vom allwissenden Herrn geoffenbart worden,*[54] *Dieser von Śambhu stammende* āgama *ist das einzige Mittel [zur Erreichung] der verschiedenen ›Früchte‹, wie etwa Pflicht, Wohlstand, Freude und Befreiungen, die in vollendete* (pūrṇa) *und unvollendete* (apūrṇa) *unterschieden werden.*[55] *Weil es eine Vielfalt der Situationen gibt, führt das auch zu einer Vielfalt der Früchte. Obwohl* [āgama] *Anleitungen hinsichtlich verschiedener Methoden [die verschiedenen Früchte zu erreichen] enthält, kann er keine Widersprüche enthalten.«*[56] Tatsächlich bestimmt Śiva unterschiedliche Leute unterschiedliche Befreiungen zu erreichen: *»Eine bestimmte Person wird vom Herrn geschaffen in einer Weise, daß sie sich erkennend begreift* [vimarā an] *in Einheit mit dem Erkennen* [vimarā a], *das verstanden wird als hervorgebracht von diesem oder jenem Gott oder* siddha. *Eine andere [Person wird geschaffen, um sich zu begreifen in Einheit mit]*

[47] IPVV 2.3.1-2, 3:97-98. Diese Diskussion kann auch als eine Situierung von *āptavākya* innerhalb des anfanglosen Weitergabe von *prasiddhi* verstanden werden.

[48] S. IPV 2.3.1-2, 2:86-87 und IPVV 2.3.1-2, 3:84-85.

[49] IPV 2.3.1-2, 2:88-89

[50] IPVV 2.3.1-2, 3:85

[51] IPVV 2.3.1-2, 3:96

[52] IPVV 2.3.1-2, 3:85

[53] IPVV 2.3.1-2, 3:96

[54] Jayaratha in seinem Kommentar dazu, TAV 35.23, 8:3659, interpretiert *pravṛtta*, »Tun« mit *karman* und *nivṛtta* »Nichttun« als *jñāna* »Wissen«.

[55] Zur Vollendung und Nicht-Vollendung von Schrifttraditionen s.u.

[56] TA 35.23-25, 3659-3660

einem anderen [Erkennen eines anderen Gottes oder siddha].«[57]

Unter den Texten, die Abhinavagupta zur Unterstützung seiner Sicht zitiert ist auch dieser berühmte Vers aus der Bhagavad Gītā 17.3: *»Den Glauben, den jeder Mensch hat, Arjuna, folgt dem Maß seines Verstehens, ein Mensch besteht aus seinem Glauben und wie sein Glaube ist, so ist auch er.«*[58]

Abhinavagupta gesteht der ganzen von ihm erwähnten Vielfalt der *āgamas* Gültigkeit zu. Innerhalb dieses Systems gibt es nicht die Frage nach der Korrespondenz mit einer objektiven Wirklichkeit. Ein Wahrheitsanspruch ist eine Entbergung oder Erkenntnis [Wiedererkennung, *recognition*] (*pratyavamarśa, vimarśa, ābhāsa* usw.) von Sachverhalten. Jeder Anspruch muß hinsichtlich seiner Widerspruchsfreiheit oder Kohärenz *(abādha)* in der Verwirklichung von seinem erwarteten praktischen Wert *(arthakriyā)* geprüft werden.[59] Nach Abhinavagupta erreichen die diversen Anhänger verschiedener *āgamas* auch tatsächlich die erwarteten Resultate. Eine Person wird vom Gift geheilt durch das Vedische Gift-Beseitigungs-Mantra *»Dieses Gift wird mich nicht töten. Ich bin Garuda«*,[60] eine andere erhält ihren Schatz durch ein bestimmtes Ritual. Wieder eine andere Person kommt in den Himmel durch den *jyotiṣṭoma*. Ein Mitleidvoller wird ein Buddha und ein Askeseübender wird ein Jaina-Arhant.[61] Weil die Anhänger der jeweiligen Schrifttraditionen je ihren Wunsch verwirklichen, gibt es hinsichtlich des Schriftsinnes eine breite Übereinstimmung *(ekavākyatā)* unter ihnen.[62]

5. Die Hierarchie der Schrifttraditionen

Obwohl Abhinavagupta den unterschiedlichen Schrifttraditionen Gültigkeit zugesteht, ist er kein Relativist. Seine »Offenheit« – um Leverings Begriff noch einmal zu verwenden – bezüglich des Schriftenkanons wird ergänzt durch eine »Gebundenheit«.[63] Um dieses Konzept der Gebundenheit schätzen zu können, muß man sein Konzept von Unwissenheit verstehen: Diese ist für Abhinava nicht ein Fehlen von Wissen sondern eher ein unvollendetes Wissen *(apūrṇakhyāti)*.[64] Die Gebundenheit der *āgamas* ist eine Sache ihrer hierarchischen Ordnung, Schrifttraditionen sind gestuft nach ihrer Annäherung an die metakohärente Vollendung *(pūrṇatā)* von Śivas Selbster-

»Den Glauben, den jeder Mensch hat, Arjuna, folgt dem Maß seines Verstehens, ein Mensch besteht aus seinem Glauben und wie sein Glaube ist, so ist auch er.«

Bhagavat Gītā 17.3

[57] IPVV 2.3.1–2, 3:85

[58] Der unmittelbar darauffolgende Vers der Gita ist auch interessant: *»Menschen von Verständnis opfern den Göttern, Menschen der Leidenschaft opfern den Geistern und Dämonen. Die anderen, die Menschen dunkler Trägheit opfern den Leichen und den Gespenstern.«* Ebd., 17, 4. Diese Diskussion erinnert mich an Paul Tillichs Konzeption von Gott als jemandes »letztes, unbedingtes Anliegen«, und auch an Schubert Ogdens Konzeption von Gott als der Grund auf den man das Vertrauen auf den letztlichen Wert seiner oder ihrer Existenz gründet.

[59] Vgl. *Rediscovering God*, 122–123, und ganauer in *»Plurality and Contingency«*.

[60] IPV 2.3.1–2, 2:85–86. Auch Bhartṛhari gebraucht das Beispiel der Giftbewältigung als ein Beispiel für die Macht der Worte der *āgamas*.

[61] IPV 2.3.1–2, 2:84–86

[62] IPVV 2.3.1–2, 3:98. *Ekavākyatā* ist der ein Begriff der vedischen Exegese für die Bedeutungskonsistenz des vedischen Korpus.

[63] Levering: *»Introduction«*, S. 12. Vgl. die Studie zu Vallabhas Kombination von Fundamentalismus und Kontextualismus bei Jeffrey R. Timm: *»Scriptural Realism in Pure Nondualistic Vedānta«* in *Texts in Context*, S.127–146.

[64] S. Navjivan Rastogi: *»Theory of Error According to Abhinavagupta«*, Journal of Indian Philosophy 14 (1986): 1–33; und mein *»Plurality and Contingency«*.

kenntnis, entborgen in den *āgamas* des monistischen Śivaismus.

Abhinavagupta behauptet daß die Trika oder Kula das Wesen aller anderen Schriften enthält und daß die anderen darunter angeordnet sind, wie höhere und niedrigere Körperteile.[65] Während mindere Traditionen einige Aspekte der Wirklichkeit, um die höhere Traditionen wissen, erkennen, vernachlässigen sie andere Aspekte.[66] Die monistische Befreiungserfahrung der Śaiva ist vollendet *(pūrṇa)*. Diese Selbsterkenntnis seinerselbst als Gott beinhaltet alle Früchte niedererer Heilsziele, aber nicht umgekehrt.[67] Abhinavagupta vergleicht die Anhänger anderer Traditionen mit jenen, die die Freuden des Königs zugunsten geringerer Freuden geringschätzen.[68] An verschiedenen Stellen verortet Abhinava die Verwirklichungen, die durch andere Systeme erlangt werden gemäß der Prinzipien der verschiedenen Ebenen der Śaiva Kosmologie, so etwa verwirklichen die Buddhisten *buddhi tattva* oder die Pāñcarātrikas *prakṛti*.[69]

»... daß Hegemonielegitimationen ... dennoch kontingenter Weise ein Wirkung der Art epistemologischen Hierarchisierung ... sind.«

P. L.

Abhinavaguptas Toleranz scheint ihre Grenze mit den *āgamas* der *mlecchas*, der »Barabaren«, in erster Linie Nicht-Inder, zu kennen: Er anerkennt, daß die *mlecchas* Schriften haben, die für sie *pramāṇas* sind, aber aufgrund von Kontaminationen mit dem was nicht-ārya ist, handelt es sich bloß um Pseudo-Schriften *(āgamābhāsa)*.

Es ist nicht möglich das hier in voller Länge auszuführen, aber ich möchte doch anmerken, daß Abhinavagupta Konversionsriten für die Wandlung von niederen Schrifttraditionen zu denen der Śaiva bespricht.[71] Er begreift diese als einen Prozess der Reinigung *(saṃskāra)*. So wie die Veden Reinigungsriten kennen mittels derer höhere Stufen erreicht werden können, so brauchen auch die Śaivas Reinigungsriten nachdem jemand von einer anderen Tradition konvertiert ist.[72] Er beschreibt diese Reinigung allerdings als eine subversive Abart vedischer Reinigungsriten. So wie jene jemanden vom Schlangengift durch die Überzeugung, er sei Garuda heilen können, so heilen die Śaiva Schriften vom Gift des *karma* der Veden durch die Überzeugung er sei Bhairava![73]

6. Zusammenfassung: Schrifttraditionen, Philosophie und die Vermittlung von Hierarchien

Ich habe in diesem Artikel Aspekte von Abhinavaguptas *āgama*-Theorie betont, die Ähnlichkeiten mit einigen der großen

[65] TA 35.30-31, 8:3663

[66] TA 37.9, 8:3684

[67] IPVV 2.3.12, 3:101

[68] TA 4.18-19, 3:636-637; 4.22-24, 3:641-642

[69] IPVV 2.3.1-2, 3:98

[70] IPVV 2.3.1-2, 3:96

[71] Das beinhaltet auch die Entfernung von Emblemen anderer Traditionen *(liṅgoddhāra)*. TA 22,6:2970–2978, s. auch IPVV 2.3.1–2, 3:97, 101.

[72] TA 35.28-29, 8:3662

[73] TA 37.10-14, 8:3685-3686. Die klassische Studie, wie die tantrischen Siddhis des monistischen Śaiva orthodoxe Konzeptionen von Reinheit unterlaufen, ist: Alexis Sanderson: *»Purity and Power Among the Brahmans of Kashmir«* in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, ed. Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 190-216. Abhinava spricht andernorts sehr wohl auch mit einigem Respekt von den Veden.

Trends in der westlichen Philosophie seit Kant, vor allem dem hermeneutischen Denken haben. Indem er jeden Gedanken an Wahrheit als Korrespondenz verwirft, versteht Abhinava Schrifttraditionen als die grundlegendsten Erkenntnisse, Urteile oder Überzeugungen, die Erfahrungen Bedeutung verleihen und dem Denken Grundannahmen geben. Solche Überzeugungen können *a priori* sein oder aber kulturell überliefert. Besonders bemerkenswert ist Abhinavaguptas Wertschätzung der Vielfalt der Schrifttraditionen, denen es gelingt ohne Widersprüche ihre jeweiligen praktischen Werte zu erreichen. Alle diese Konzeptionen geben uns einen Ausblick auf Formen eines philosophischen Diskurses, wie etwa auch des Pratyabhijñā, als einem Unterfangen, das jeweils tief in unterschiedlichen Glaubensrichtungen kontextualisiert ist.

Abhinavagupta mag entschieden unmodern in seiner Auffassung eines metaphysischen Ursprungs, also Gott, für alle Schrifttraditionen und in seiner hierarchischen Anordnung der Wahrheiten, die in diesen Traditionen verkörpert werden, scheinen. Hier findet das Śaiva Denken wieder eine größere Nähe zur klassischen Christlichen philosophischen Logostheologie, wie etwa bei Justin dem Märtyrer oder anderen frühen apologetischen Theorien des *logos spermatikos*. Dieses Prinzip wurde als ein Teilwissen der Heiden verstanden, die die Inkarnation des Logos in Jesus nicht akzeptierten. Solche metaphysische Strategien liegen den späteren morphologischen Hierarchien religiöser Symbole zugrunde, wie bei den meisten Entstehungsgeschichten von Religion wie z.B. bei Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw oder Mircea Eliade. Heute wird eine solche Hierarchisierung im Akademischen Raum routinemäßig verdammt als eine himmelschreiende Legitimation kultureller, politischer und/oder ökonomischer Hegemonie.

Obwohl es hier nicht möglich ist, ausführlich über das Verhältnis von Macht und Kultur zu sprechen, möchte ich doch festhalten, daß ich davon überzeugt bin, daß Hegemonielegitimationen, obwohl durchaus häufig, dennoch kontingenter Weise eine Wirkung der Art epistemologischen Hierarchisierung, wie hier vorgestellt, sind. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß Abhinavaguptas Lobeshymnen auf die verschiedenen Schriften eine tantrische Transformation der Kastenordnung widerspiegelt. Ohne Michel Foucault nahetreten zu wollen, glaube ich doch, daß gerade die Beobachtung der Wirkung von Macht auf den Diskurs zeigt, daß wir bestrebt sind, unsere Ansprüche auf Wahrheit auf etwas anderes als Macht zu gründen.

Irgendeine Art von Hierarchisierung alternativer Sichtweisen ist wohl unvermeidbar – oder transzendental – wie der hermeneutische Zirkel. In der Bemühung um das Verständnis von jemand anderen ist es unvermeidbar, daß man – wie sehr die eigenen Ansichten sich auch ändern – bei der eigenen Perspektive beginnt und endet. Ein Historist oder ein Relativist ordnet nicht-historistische oder nicht-relativistische Sichtweisen unter. Ein Anti-Hierarchist ordnet implizit oder explizit hierarchische Standpunkte unter und durch sein oder ihr distinktes Verständnis ordnet er oder sie auch die Sicht eines anderen Anti-Hierarchisten unter, ja sogar sein oder ihr eigenes Denken in weiterführenden Neuinterpretationen.

Wenn Abhinavagupta andere Traditionen der des Śaiva unterordnet, dann ist er sich bewußt, daß diese umgekehrt dasselbe

»We praise Śiva, who manifests the differentiated universe as the prima facie argument, and then leads it back to unity as the established conclusion.«

IPV 1.2, Segensvers,
zit. nach Lawrence, S. 67

tun indem sie ihre Ziele verfolgen: *»Notwendigerweise werden Texte, die nur beschränkte Aspekte über den zu Belehrenden lehren und [folglich] nur beschränkt Früchte tragen, von jenen angenommen werden, die [solche Früchte begehren]«*[74] *»Insoweit man noch nicht seine Identität mit Śiva erlangt hat, zweifelt man nicht an solchem* prasiddhi *das der eigenen Natur [als beschränktem Wesen] entspricht, sondern er wird Zweifel über andere* [prasiddhis] *haben und [sein eigenes] viel besser finden.«*[75]

Abhinavaguptas Beschreibung von einer Bekehrung zum Trika als dem Gegenteil des vedischen *saṃskāra* zeigt auch seine Wertschätzung von weitgehend unterschiedlichen Verständnissen von »Reinigungs«-prozessen.

Ich glaube, daß solche Einsichten uns einen Weg eröffnen, »mit Abhinavagupta gegen Abhinavagupta und über Abhinavagupta hinaus denken« zu können, um Apel zu paraphrasieren. Für die Beurteilung divergierender Wahrheitsansprüche schlägt Abhinava nicht-objektivistische Kriterien von Kohärenz bezüglich der Umsetzung praktischer Werte vor. Gerade in der philosophischen Theologie des Pratyabhijñā wendet er in Debatten mit anderen südasiatischen Schulen solche Kriterien rigoros und systematisch an, um die größere Vollendung *(pūrṇatā)* seiner Tradition hinsichtlich einer spirituellen Verwirklichung zu zeigen. Abhinavaguptas scholastische Apologetik ist wesentlich ambitionierter metaphysisch, als die Konzeptionen von Dialog und Begegnung bei Heidegger, Hans-Georg Gadamer oder Paul Ricoeur. Gerade aber diese Polemik ist es, die offenkundig Abhinavas hierarchische »Morphologie« der Unvollendetheit *(apūrṇatā)* der rivalisierenden *āgamas* rechtfertigt. Der Leser mag mit Abhinavagupta übereinstimmen oder nicht, was für uns hier wichtig ist, ist daß das Pratyabhijñā in einer Weise – in einem philosophischen Diskurs – formuliert wurde, die offen ist für weitere Fragen und Diskussion.

Jene, die anderen *prasiddhis* folgen, seien sie nun religiös oder säkular, liberal/offen oder konservativ/begrenzt, werden unausweichlich ihre Urteile als die angemessensten darstellen. Ich glaube, daß ein toleranter und zugleich kritischer philosophischer Dialog, dem es unmittelbar um die Vermittlung von Behauptungen in all ihren metaphysischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Verzweigungen zu tun ist, eine Alternative zu willkürlichen, symbolischen Morphologien und unreflektierten historistischen Reduktionismen darstellt.[76] Während der Dialog selbst an Traditionen gebunden bleibt, mag es dennoch einen Erkenntnisfortschritt hin zur Entbergung angemessenerer Dialoge geben. Ich glaube auch, daß es vernünftig ist, Abhinavagupta darin zu folgen unsere Bemühungen um solch einen Fortschritt als das Asymptotische einer größerern Vollendung *(pūrṇatā)* zu sehen, im Sinne einer Kohärenz in der Praxis.

Weitere Literatur von David P. Lawrence:

»Tantric Argument: The Transfiguration of Philosophical Discourse in the Pratyabhijñā System of Utpaladeva and Abhinavagupta« in: *Philosophy East and West* 46 (1996): S. 165–204

»The Mythico-Ritual Syntax of Omnipotence.« in *Philosophy East and West* 48 (1998): S. 592–622

»Śiva's Selfrecognition and the Problem of Interpretation.« in: *Philosophy East and West* 48 (1998): S. 165–204

Rediscovering God with Transcendental Argument: A Contemporary Interpretation of Monistic Kashmiri Śaiva Philosophy, SUNY Series *Toward a Comparative Philosophy of Religions*, ed. Paul J. Griffiths and Laurie L. Patton (Albany: State University of New York Press, 1999)

[74] TA 37.3, 8:3682

[75] TA 35.21-22, 8:3658

[76] Vgl. meine früheren Besprechungen zur Methodologie einer komparativen Philosophie in *Rediscovering God*, 1–16.